

بررسی موانع شناخت از دیدگاه مولانا

fatemetkd@yahoo.com

فاطمه ترکشوند / کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء

ناصرالدین حسن زاده تبریزی / استادیار فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۷

چکیده

شناخت راز هستی و حقیقت انسان، از جمله اصلی‌ترین تعالیم بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی به‌شمار می‌رود تا او را به هدف اصلی خلقت هدایت نماید. خودشناسی، امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی را میسر می‌سازد. مولانا، با الهام از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، به شیوه‌های گوناگون به اهمیت خودشناسی و تبیین انواع راه‌های ارتباطی آن با خداشناسی پرداخته است. اگرچه شناخت نفس ناطقه موجب شناخت خدا می‌شود، اما برای رسیدن به نور معرفت و حصول کمال، که نتیجه تصفیه باطل و گسیختگی از عالم ظاهر و پیروی از پیران راستین است، باید موانع شناخت را که سد تکامل نفس یا حجاب حق به‌شمار می‌آید، از میان برداشت. در این مقاله، مهم‌ترین موانع حجاب از منظر مولانا مورد توصیف و تحلیل قرار گرفته است. مهم‌ترین موانع شناخت از نظر وی، عبارتند از: شهوت و هوی و هوس، حب دنیا، تقلید کورکورانه و حرص و آز.

کلیدواژه‌ها: معرفت، شناخت، مولانا، خودشناسی، هوی و هوس، حب دنیا، تقلید، حرص.

اندیشمندان غربی و شرقی در مورد موانع معرفت، نظرات مختلفی ابراز کرده‌اند، ولی در فرهنگ اسلامی، عرفا و متصوفه بیش از هر گروه دیگری، به منشأ شرور و بیماری‌های نفسانی توجه کرده، و آن را موشکافی و مورد باز کاوی قرار داده‌اند. در مسیر کرامت ویژه انسانی، موانع، آفات و آسیب‌های جدی وجود دارد که برخی، به رفتار و عمل انسان برمی‌گردد و برخی دیگر، جنبه شناختی و معرفتی دارد. از میان عرفا، کمتر کسی به اندازه مولانا، ریشه‌های اخلاقی، نظر و عمل در وجود انسان و تأثیر متقابل جهل و خطای اخلاقی و معرفتی را مورد دقت و کندوکاو قرار داده است.

از دیدگاه مولانا، دانش پژوه عرفان و ادب، همه اقسام و صورت‌های موانع اخلاقی در یک موضوع مشترکند و آن «جهالت» است. جهالت در صورت‌های مختلفی چون توهم، خیال باطل، غفلت و ظاهرینی موجب می‌شود تا انسان به عمل ناشایست مبادرت ورزد. منظور مولانا از «جهل»، آگاهی ساده و بسیطی نیست که عوامل نفسانی در آن مدخلیتی نداشته باشند. عواملی چون شهوت و غضب، هوی و هوس، خودپرستی و حرص و طمع، انسان را از مشاهده حقیقت و واقعیات امور چنان که هست، ناتوان می‌سازند. اما همه این عوامل، در حقیقت اشکال مختلف «شهوت» یا «هوی» محسوب می‌شوند و به آن باز می‌گردند. به این ترتیب، همه زشتی‌های اخلاقی اعم از افعال، خلق و خو ریشه در دو ویژگی جهل و هوا دارند. این دو ویژگی، همان است که در قرآن ذاتی آدمی شمرده شده است. همان گونه که خداوند در آیه ۱۹ سوره حشر می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و خدا هم نفوس آنان را از یادشان برد، آنان به حقیقت بدکاران عالم‌اند (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

در جهان بینی مولانا، معرفت حسی در مرتبه شهود قادر نیست تجلیات حق را درک کند. فهم تجلیات باطنی، مستلزم بهره‌مندی از حواس باطنی است. شاهد مثال این مسئله را مولوی در داستان معروف مثنوی «فیل در تاریکی» بیان می‌کند. وی معرفت حسی را کاملاً رد می‌کند؛ زیرا کسانی که خود را از پرتو نور الهی محروم کرده‌اند و جهان را در تاریکی درون خود می‌بینند، نمی‌توانند واقعیت آن را درک کنند و با فهم محدود، حقایق را کشف کنند. بنابراین، از منظر مولانا معرفت حسی، نسبی و محدود به حیطة امور مادی است. هر چند علم از تجربه و حس آغاز می‌شود، ولی اگر در محدوده حیطة حس متوقف بماند، از ادراک تجلی مجردات محروم می‌ماند. در حقیقت، به عقیده او معرفت عرفانی با معرفت برهانی و عقلی متحد است و این دو مکمل یکدیگرند و مقام عقل مستفاد ملازم با معرفت و شهود عرفانی است که مرتبه انسان کامل است. در مثنوی اکثر موانع برگرفته از سه عامل اصلی، هوی نفس، شیطان و دنیاست. علاوه بر سه مانع اصلی، مولوی در داستان رومیان و چینیان، نیز دلیل برتری رومیان را صیقل کردن آئینه دل، از حرص و آز می‌داند. مولوی، خودشناسی و سیر درونی انسان را بالاترین نوع دانش می‌داند که انسان را به

وجود حقیقی او می‌رساند. نفس انسان، تجلی خداوند می‌باشد که مجرد از امور مادی است و ماهیت آن را آگاهی و شناخت تشکیل می‌دهد. این عروج نفس، چیزی نیست جز از بین بردن عواملی که این درک حضوری را مانع می‌شود:

جان جمله علم ما این است این که بدانی من کی‌ام در یوم دین

(مثنوی، ۳/۲۶۵۴)

همان گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام پایین‌ترین بهای انسان را بهشت دانسته، رضایت انسان به کمتر از آن را خسارت و فروختن خود به کمتر از قیمت واقعی آن می‌داند: «انه لیس لانفسکم ثمن الا الجنة فلا تبعوها الا بها» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۴۵۶).

خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت

(۳/۱۰۰۱)

از آنجاکه دینداران همواره در قرن‌های متمادی، معرفت به خدا را نهایت اَمال و آرزوهای خود و سعادت انسان می‌دانند، همواره سعی در کسب چنین معرفتی و رفع موانع دستیابی به آن نموده‌اند. با توجه به این نکته مهم، این پرسش مطرح می‌شود که راه‌های دستیابی به معرفت کدامند؟ و چه موانعی بر سر راه معرفت وجود دارد؟ در این پژوهش، ضمن تبیین راه‌های دستیابی به معرفت، به بررسی تفصیلی موانع معرفت از نظر مولانا می‌پردازیم.

شناخت از نظر مولانا و راه‌های حصول آن

مولانا، علم را موجب راهیابی به حقیقت و طریق خیر، برای هدایت مردم و تقرب و تشبه به حق تعالی می‌داند (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۵۱). از نظر مولانا، حکمت انبیاء و قرآن معرفت الهی است که توسط اولیاء ارث برده می‌شود، اشاره به آیه ۳۲ سوره فاطر دارد: «ثُمَّ أَوْثَرْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (همان، ج ۱، ص ۳۰۱).

نیکو آن را هست میراث از خوش آب آنچه میراث است اورثنا کتاب

(۱/۷۴۷)

بدین ترتیب، مولانا شریعت و طریقت را برای نیل به حقیقت، که غایت مطلوب و اصل و مبدأ وجود است، به منزله وسیله می‌شناسد و حقیقت توحید، واقعیت روح، کیفیت حشر و نشر، حدود جبر و اختیار را حقایقی در شریعت می‌داند (همان، ص ۲۴۰ و ۲۴۱). به اعتقاد مولانا، عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد. بدین سبب، نمی‌تواند حقیقت را آن گونه که بایسته است، بشناسد. از این رو، اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر است. چنانچه مولانا، نسبی بودن معرفت و شناخت را در فیه ما فیه اعلام می‌کند که دین یکی نمی‌تواند باشد (زمانی، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۷۱۶).

همچنان که هر کسی در معرفت

می‌کند موصوف غیبی را صفت

(۲/۲۹۲۳)

مولانا معتقد است: تا وقتی یک سر مو از خودپرستی متأثر از پندار در وجود انسان باشد، ادراک حقایق میسر نیست (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹). او اخلاص و پاکی نیت در علم و عمل را لازم دانسته، تأکید می‌کند که انسان باید در اعمال خود، جز به خدا به چیز دیگری نظر نداشته باشد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). بالاترین مرتبه فهم، نیازمند بالاترین حد ایمان است. هر چند ایمان بیشتر، نور بیشتر و هر چه نور بیشتر، اشراق و فهم بهتر است (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶). در باور مولانا، علم و معرفت همچون نور مراتب ضعیف و شدید دارد. آغاز و پایان این علم، به خدا منتهی می‌گردد. این معرفت نمونه‌ای از علم لدنی است و به جهت اینکه علم مزبور به یک معرفت عالی وابستگی دارد، می‌توان گفت: دارنده دانش از معرفت الهی بهره‌مند می‌باشد. در واقع، ابدیت از آن کسی است که به آب حیات علم لدنی دست یابد (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱، دفتر اول، ص ۵۸۸).

شیخ خندید و بگفت ای سلیم این درخت علم باشد در علیم

(۲/۳۶۶۵)

مطابق بیان مولانا، همان‌طور که دیدن رنگ خارجی به وسیله وجود نور خارجی است و بر این قیاس دید رنگ و شکل و اندیشه و خیال که رنگ‌های درونی است، مشروط است به انعکاس انوار غیبی که در مرتبه دل یا عقل و روح انسانی است. در واقع، رنگ‌های باطنی به نور بصیرت دیده می‌شوند، خیال و اندیشه باطل را به نور عقل از حق و باطل باز می‌شناسیم و وسوسه و القاء شیطان را به نور دل از ملک و وحی و الهام تمیز می‌دهیم (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۳۰). زمانی در شرح مثنوی، مولوی بیان می‌کند که دانش از ذوق و کشف حاصل می‌شود و عاریتی نیست؛ این معرفت معنوی، جوشیدنی است و علم و معرفت را تنها بیان اسرار و حقایق ربانی می‌داند (زمانی، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۶۰۶).

هم ز من می‌روید و من می‌خورم کان قندم، نیستان شکر

این بهایی نیست بهر هر غرض دانش من، جوهر آمد نه عرض

(۲/ ۲۴۲۷-۲۴۲۸)

مولوی، درباره علم تقلیدی و تحقیقی مکرر در مثنوی بحث کرده است؛ علم تقلیدی را وبال جان انسان می‌داند (همایی، ۱۳۶۲، ص ۴۴۳).

مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد

عاریه ست و ما نشسته کان ماست علم تقلیدی و بال جان ماست

(۲/۲۳۲۵-۲۳۲۷)

مولانا معتقد است: همه علمی که از طریق برهان و استدلال به دست می‌آیند، حتی علمی که به بحث اخلاقی و معنوی می‌پردازد، جزو علوم تقلیدی می‌باشد که صاحبانش می‌خواهند شهرتی به دست آورند ولی علم حقیقی صاحبش غم داشتن مشتری را نمی‌خورد. این علم، برای خود انسان است و مشتری آن حق تعالی است (زمانی، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۱۸۶۷).

علم گفتاری که آن بی جان بود
عاشق روی خریداران بود
مشتری من خدای است او مرا
می‌کشد بالا که الله اشتری

(۲/ ۲۴۳۶-۲۴۳۸)

از نظر مولانا، میان شخص محقق (صاحب علم باطنی) و مقلد (صاحب علم برهانی و ظاهری)، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. خریدار علم باطنی حضرت حق تعالی است و انسان را به عالم اعلی می‌برد (زمانی، ۱۳۸۸ ب، ص ۶۰۸)؛ چرا که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱)؛ همانا خداوند، جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریده است.

از محقق تا مقلد فرق‌هاست کین چو داوود است و آن دیگر صداست

(۳/ ۴۹۳)

موضوع عقل، از مسائل مهمی است که مولانا آن را به گونه‌ای تناقض‌آمیز بیان می‌کند. او از دو نوع عقل ممدوح و مذموم سخن می‌گوید؛ عقل ممدوح را به عقل جزوی و عقل کلی تقسیم می‌کند. عقل جزوی، عقلی است نارسا که اکثر مردم از آن بی‌بهره نیستند و این درجه از عقل، برای درک حقایق امور و اشیاء، کافی نیست (زمانی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۶۷). عقل کل، عقل کامل و ممدوح، یا همان عقل ایمانی است که همه اشیاء را به شایستگی درک می‌کند. این نوع عقل، عقل ملکوتی است و مخصوص بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است. صاحبان عقل جزوی، اگر در مسیر سعادت دنیا و آخرت خود باشند و در سیر و سلوک طریقت، نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را ببینند، چاره‌ای جز این ندارند که به آن طبقه برگزیده متصل شوند؛ یعنی از طریق اطاعت پیر راهبر بدان درجه برسند (همایی، ۱۳۶۲، ص ۴۶۹).

مولانا معتقد است: هر دو عقل کلی و جزئی، برای کمال آدمی لازم است، اما هر یک در مرتبه خود، کارآمد هستند. مولانا عقل کلی را نیز در رسیدن به مرتبه شهود ناقص می‌داند (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۴). از نظر مولوی، انسان در صورتی به آن مرتبه از معرفت و علم می‌رسد که در تقویت بنیه عقل عملی و عقل نظری، هر دو به سر حد کمال رسیده باشد (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۳).

از دیدگاه مولانا، نیستان روح انسان همان «روحستان خدا» است؛ جایی که فنا و نیستی به آن راه ندارد؛ هر چه هست، هستی و پابندگی است. جان‌های آدمیان مانند سپاهی، مدتی از آنجا به این عالم گسیل شده و

به طور موقت در آن اردو زده است. دنیا عرصهٔ مبارزه جان آدمی با نفس، مبارزه با انانیت و خودخواهی، مبارزه با پلیدی و مبارزه با هر آنچه اهریمنی و شیطانی است. وی سرانجام کار را بازگشت به موطن اصلی می‌داند. از نظر او، انسان‌های غیرعارف به جهت اشتغال بیش از حد به امر دنیا، آن را جایگاه همیشگی پنداشته و خاستگاه الهی خود را از یاد برده‌اند؛ همانند کودکان بازیگوشی که شیرینی‌بازی کوی و برزن، آنان را از خانه خود غافل کرده باشد:

نه ز لامکان رسیدی؟ همه چیز از آن کشیدی؟ دل تو چرا نداد به خوشی به لامکان شد، همه روز لعب کردی، غم خانه خود نخوردی سوی خانه باید اکنون دژم و کشان کشان شد (مولوی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۰). مولانا در مقام عارف دل سوخته می‌داند که شرط حصول چنین معرفتی، برخورداری از کیمیای عشق حقیقی است. تنها کشش و جذبۀ الهی می‌تواند پای آدمی را از گل و لای تعلقات مادی بیرون بیاورد: این عالم چون قیر است، پای همه بگرفته چون آتش عشق آید، این قیر همی درد (همان، ص ۲۶۹).

در منظر مولانا، جان در معنای نفس ناطقه به کار رفته است (زرین کوب، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۵۶). مولوی، حقیقت نفس و جان آدمی را دانش و بینش می‌داند. به عقیده او، روح و جان چیزی غیر از علم و معرفت و آگاهی نیست. مراد مولانا این است مرتبه جان را میزان معرفت آن مشخص می‌کند و با افزایش مرتبه وجود، کیفیت معرفت نیز افزایش می‌یابد.

در نگاه اول، حقیقت انسان در مثنوی، خلاصه شده در بعد کاملاً معرفتی است. مولوی، انسان را «همه اندیشه» و سایر ویژگی‌های او را استخوان و ریشه می‌نامد. شارحان مثنوی، در تفسیر اندیشه برداشت‌های گوناگون از نطق مشائی گرفته تا قصد و همت اخلاقی داشته‌اند. اما در این زمینه، در خود مثنوی ابیات دیگری هم وجود دارد که توجه به آنها، تفسیر اندیشه به صرف تعقل و نطق ارسطویی را کمرنگ می‌کند (آل‌عصور، ۱۳۸۵).

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون

(۲/۳۵۲۶)

مولانا، موضع دوگانه‌ای نسبت به تعقل و منطق البته از نوع ارسطویی آن دارد و در قبال همه سنت‌های تعقلی چون کلام، فقه، فلسفه و دیگر ابواب شناختی، موضع سختی می‌گیرد و می‌گوید:

این حقیقت دان نه حقد این همه نی به کلی گمراهانند این رمه

(۲/۹۳۷)

مولانا، در ادامه شیوهٔ متداول خود در مثنوی را پیش می‌گیرد و موضع قبلی خود را به طور کامل طرد می‌کند که همه اینها اگر با هم در نظر گرفته شود، حق هستند:

آنکه گوید جمله حقند احمقی است و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

(۲/۹۵۳)

واژگان این بیت و بیت پیش از آن، حاکی از حصرند. انسان از یک سو، «همه اندیشه است» و از آن به عنوان «من» یاد کند، فقط اندیشه است. در *مثنوی*، «من» بدن و جسم نیست؛ زیرا انسان، جوهر خود را نمی بیند. از سوی دیگر، مولوی باز هم حصرگرایانه، جان و حقیقت انسان را جز خیر نمی داند. از دو مقدمه «انسان اندیشه است» و «انسان خیر است»، حاصل می شود که برخی اندیشه ها خیرند. بنابراین، به دلیل حصر، این اندیشه ها از نطق و تعقل صرف بیرون می آید و منحصر در خیر و آگاهی می شود، هر چه میزان آگاهی افزایش یابد، تحقق نیز بیشتر می شود (آل عصفور، ۱۳۸۵).

مولانا، هم نظر با فلاسفه الهی معتقد است: علاوه بر روح حیوانی بخاری، جان دیگری هست که در اصطلاح فلسفه نفس ناطقه انسانی گفته می شود (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶ و ۱۸۱).

تن به جان جنبید، نمی بینی تو جان لیک از جنبیدن تن، جان بدان

(۴/۱۵۵)

مولوی، به کرات به این حدیث قدسی اشاره می کند، آسمانها و زمین گنجایش مرا ندارد؛ فقط دل بنده مؤمن من، گنجایش مرا دارد:

عقل اینجا ساکت آمد یا مزل زآنکه دل با اوست یا خود اوست دل

(۱/۳۴۸۹)

از نظر مولانا، روح آدمی در جایگاه نخستین خود در مقام «بی واسطگی» و برای رسیدن به خواسته های خود، نیازی به توسل به اسباب عالم مادی ندارد. مولانا در داستان «پیر جنگی»، ضمن بیان رؤیای پیر، از آن «فرا وطن آدمی» و مقام «بی واسطگی» به «جهان ساده» و «صحرای جان» تعبیر می کند؛ جایی که زمین با همه فراخی خود، در برابر آن تنگنایی بیش نیستند. آنجا دیگر آدمی برای رفتن، دیدن، خوردن، اندیشیدن و امثال آن، از رفتارها و بهره مندی ها، نیازی به قدرت تفکر، بینایی، دست و پا، لب و دندان و سایر اسباب ندارد. به عبارت دیگر، تمام محدودیت ها و تنگنایی که حاصل تعلق روح به قالب مادی است، از بین می رود. انسان از تنگنایی به غایت دلگیر، به فرخنایی بس دلگشا می رسد؛ چنان که مولوی در توصیف رؤیای پیر جنگی، در دفتر اول چنین عالم فراخی را به تصویر می کشد:

رست چنگ و چنگی را رها کرده و بجست

خواب بردش مرغ جانش از حبس

در جهان ساده و صحرای جان

گشت آزاد از تن و رنج جهان

کاندر اینجا گر بمانی مرا

جان او آنجا سرایان ماجرا

انسان با این حقارت در صورتی گنجایش وجود خداوند را خواهد داشت که در نتیجه تزکیه نفس و اعتلای روحی، به مقام شامخ معرفت برسد (جعفری، ۱۳۶۲، ص ۲۸۱). به عقیده مولوی، برای شناخت کنه و باطن دل، یعنی شناخت خداوند آدمی باید از ماسوی الله فاصله بگیرد؛ زیرا موجود محصور در نسبیت نمی‌تواند خدای مطلق را بشناسد (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

معرفت حقیقی انسان از نظر مولوی، رسیدن به حق سبحانه می‌باشد. ایشان معتقد است: اگر انسان باطن خود را تصفیه کرده و از خود دیدن، به خدا دیدن بار یابد به معرفت حقیقی خود رسیده است. در واقع آنچه در بالا بیان شد، نگاه کلی مولانا به مسئله شناخت است که به اعتقاد وی می‌توان گفت: هر شناختی در پرتو شناخت خدا معنا دارد. البته او این آموزه دینی «نسوا لله فانساهم انفسهم» را نصب‌العین خویش قرار داده، آن را امری مبنایی در مکتب خود لحاظ کرده است. شاهد مثال آن، کتاب *مثنوی* است که با نگاهی گذرا، می‌توان این ملاحظات را در آنجا دید. از نظر خود مولانا، حقیقت انسان در *مثنوی* و در بعدی کاملاً معرفتی خلاصه شده است؛ یعنی اثری که مولانا اختصاصاً دیدگاه خود را در آنجا بیان کرده است. در مقام تبیین موانع معرفت‌شناختی، راه‌های رهایی از موانع را همزمان با شرایط شناخت و توأمان بحث می‌کند. از نظر مولوی، در خود آگاهی انسان عوامل فراوان فردی و اجتماعی دخالت دارند. در نظر او، بیشتر رذایل اخلاقی تأثیر معرفتی دارند که موجب سقوط آدمی و مانع معرفت می‌داند. راهکارهای گوناگونی نیز برای رفع و اصلاح موانع پیشنهاد می‌کند. احصای اجمالی مثنوی، با توجه به درد و رنج‌ها و چالش‌های انسانی (فردی و اجتماعی و...) نشان می‌دهد که وی به عوامل متعددی، به‌عنوان مهم‌ترین چالش و درد و رنج بشری توجه کرده است. مهم‌ترین این رنج‌ها، با توجه به میزان ظهور و بروز آن در اندیشه مولوی، دوری و جدایی انسان از خدا، حاکمیت قدرت و شهرت، جاه و مقام، زیاده‌خواهی، فراموشی یا عدم باور به زندگی جاودان، نداشتن معیارهای اخلاقی، فرو رفتن در آرزوهای طولانی، غلبه رذایل اخلاقی همچون حسادت، خشم و شهوت، ریا، تأکید بیش از حد بر حواس خمسہ مادی، نگاه غرض‌ورزانه و جانب‌دارانه و داشتن عینک‌های تیره و... هستند. براین اساس، می‌توان گفت: اگر چه مولوی در بیان عوامل و موانع بشری، نکات فراوانی را برمی‌شمارد، با جهان‌بینی عرفانی او می‌توان این‌گونه تفسیر و قرائت کرد که همه این عوامل، در یک اصل خلاصه می‌شوند و آن، فقدان شناخت در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی است که خود، حاصل عدم شناخت درست و کامل روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، انسان‌ها و طبیعت است.

تبیین موانع معرفت و شناخت از نظر مولانا

مولانا، جهل را مهم‌ترین عامل در انجام اعمال ناشایست می‌داند. علاوه بر این توهم، بی‌نیازی نیز خطای فاحش معرفتی است؛ چرا که موجب تکبر و خودبینی و به هم خوردن تعادل قوای اوست. بسیاری از امیال و خواسته‌ها،

موانعی در راه شناخت صحیح شده، انسان را از حقیقت دور می‌کنند. برخی از این موانع عبارتند از: هوی و هوس، خودبینی، تقلید و حرص و آز و... (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۹۹ و ۱۰۶). همان‌طور که از نگاه امیرالمؤمنین^{علیه السلام}، جاهل به خود، جاهل و نادان محسوب می‌شود، اگر چه عالم به تمامی علوم باشد: «العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلا الا يعرف قدره» (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۳).

در واقع داستان فیل و مکان تاریک مولوی، مثالی روشن از جهل انسان به حقیقت و محدودیت شناخت بشر می‌باشد و بیانگر این است که هر یک از تماشاگران، تنها به اندامی از فیل دسترسی دارند و فیل را به صورت آن توصیف می‌کنند. فیل بر گروهی، به صورت خرطوم یا نودان، بر گروهی دیگر، به صورت گوش یا باد بزن در می‌آید. درحالی که فیل واقعی، هیچ یک از آنها نبود (مولوی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۳). اینجاست که مولوی می‌گوید:

در کف هر یک اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(۳/۱۲۶۸)

در واقع فیل، نمادی از حقیقت مطلق است که هر کسی بهره‌ای از آن برده، درحالی که به این نکته توجه نکرده بودند که محدودیت شناخت بشر، دلیل وجود کثرت معرفت‌های بشری است. پس خداوند نیز برای هر قومی، به صورت و منظری جلوه می‌کند. از نظر مولانا، مطلوب ذاتی همه انسان‌ها حق است و میل انسان به کمال، امر فطری دیگری است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۹۵). برای مولانا، نیل به هر کمالی برای انسان و همه کائنات فقط با عشق ممکن است تنها راه وصول به حضرت حق فنا است؛ چرا که با فنای صفات و افعال، انسان به اخلاق الهی و متعالی مزین می‌شود. آنچه کمال آدمی را فراهم می‌کند، معیت با حق است (زرین‌کوب، ۱۳۸۲، ص ۳۷ و ۲۶۴). حال با توجه به عشق ذاتی انسان به حق، چه چیز مانع از حرکت به سوی آن می‌شود؛ موضوعی که مولوی بارها بدان می‌پردازد، این است که نفس حجابی است که انسان را از شناخت کنه و سرشت حقیقی خویش باز می‌دارد (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۶۹).

متابعت از شهوات و آرزوهای نفس

نفس در نزد مولانا، دست‌کم در دو معنا به کار رفته است: یکی، قوه‌ای است که جامع شهوات و غضب و منشأ همه صفات ناپسند است و اول گامی که برای رسیدن به کمال باید برداشت، گام نهادن بر آن است. نفس در معنای دیگر، لطیف‌های ربانی است و اصل و حقیقت ذات انسان است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). از نظر مولوی، نفس اماره خطرناک‌ترین دشمن آدمی است. اگر زمینه سرکشی برایش فراهم شود، همانند نیرویی ویران‌کننده انسان را در لذت‌های دنیوی فرو می‌برد (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۵۳). مولانا، اصل همه بت‌ها را بت نفسانی می‌داند که انسان در درون خود ساخته، و بت‌های بیرونی را به مار تشبیه کرده است. درحالی که بت درونی را در حکم اژدها می‌داند؛ زیرا غریزه حب ذات خودخواهی می‌باشد که اصل همه آرزوها و هوس‌هاست:

مادر بت‌ها بت نفس شماست

زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست

(۱/۷۷۲)

مولانا، در مثنوی تأکید می‌کند که شیطان به واسطه نفس، به تحریک انسان می‌پردازد و گرنه شیطان بر آدمی تسلطی ندارد، آنچه انسان را دلبسته جلوه‌های دنیوی می‌کند، نفس اوست نه شیطان:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند

(۳/۳۱۵۴)

همان‌طور که در سخن حضرت علی علیه السلام مشاهده می‌شود، هوای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی، از یک جنس‌اند: «مجالسة اهل الهوى منساة للایمان و محضرة الشیطان» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۶۸)؛ هم‌نشینی پیروان هوی، فراموش کردن ایمان و حاضر شدن شیطان است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در اهمیت پرداختن به خویشتن و خودشناسی فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «معرفة النفس انفع المعارف» شناخت خویشتن، سودمندترین شناخت‌هاست (محمدیان، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

بهر آن پیغمبر آن شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(۵/۲۲۱۴)

مولانا در فیه ما فیه می‌گوید:

اکنون علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و بر آنها احاطه کامل گشته‌اند، آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آنها است که خودی خود را نمی‌داند و همه چیز را به حل و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است و آن حرام، ولی خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام، یا جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک (مولانا، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

مولوی با اشاره به تمثیلی در فیه ما فیه، درصدد بیان این مطلب است که آدمی همچون فیل، به دنبال این مسئله است که صفات ناشایست خود را به دیگران نسبت داده، چنین می‌گوید: «صفات ناشایست و بد از حسد و کبر و کین و ظلم چون در پوست نمی‌بینی؛ زیرا آن را در دیگری می‌بینی، می‌رمی و می‌رنجی» (همان، ص ۲۴).

زرین‌کوب، در تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی درباره حرص و شهوت، تمثیل بز کوهی و طرز صید آن را بیان می‌کند. در این تجربه، مستی بز کوهی را از دیدن ماده بز نشان می‌دهد که شهوت و حرص، چشم حیوان را با آن همه زیرکی که در او هست، فرو می‌بندد و اینکه هر کس مست شهوت گردد، فرجام کار این حیوان تمثیل حال اوست. در واقع، حیوان در جست‌وجوی علف می‌چرد و وقتی از بالای کوه، ناگهان ماده بز را مشاهده می‌کند، به جهت غلبه شهوت، به کلی مست می‌شود و هزاران گز را از شور مستی، آنقدر اندک می‌یابد و به سرعت می‌رود که در بین دو کوه به زمین می‌افتد و صید صیادان می‌شود (زرین‌کوب،

۱۳۷۲، ص ۲۱۶). مولانا، در این تمثیل نشان داده است که بز کوهی در طلب شهوت، خود را فدا می‌کند و چاره در مهار کردن آن می‌جوید که باید با توفیق الهی، دریچه عقل گشوده شود و این کار با تقوا صورت‌پذیر است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۷، ص ۵۸۲).

تا هوی تازه است ایمان تازه نیست
کین هوی، جز قفل آن دروازه نیست
(۱/۱۰۷۹)

به عقیده مولانا، تزکیه نفس و تصفیه باطل و از بین بردن خلق‌های زشت، شرط حصول معرفت است؛ زیرا علم و معرفت از جنس اشراق می‌باشد. بنابراین، درون و ضمیر انسان را به آینه مانند می‌کند، از آن جهت که صور علمی در آن منعکس می‌شود. اگر آینه صاف و پاک نباشد، صورت را چنان که باید نشان نمی‌دهد. این معنی را مولانا در قصه چینیان و رومیان بیان کرده است (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).

آینه ات دانی چرا غماز نیست
زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
(ب ۳۴)

مولوی، ریاضت را به‌عنوان صیقل‌دهنده دل دانسته، معتقد است: بین آینه جان و واقعیت حق، شماری عیوب و کاستی‌های خاص وجود دارد که مانع انعکاس واقعیت در این آینه می‌شود (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳).

آینه دل چو شود صافی و پاک
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را
فرش دولت را و هم فراش را
(۲/۷۳-۷۴)

وظیفه و تکلیف همیشگی نیست، بلکه مجاهدت و ریاضت تا وقتی لازم است که آدمی در جهاد نفس چیره و غالب گشته، قوای مادی را مغلوب نکرده باشد (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۷۴). اجتناب از تعلق، لازمه‌اش قطع شهوت نیست؛ چرا که شهوت لازمه عفت است و بدون آن، نیل به عفت هم که کمال اخلاقی انسانی است، دست نمی‌دهد. از سوی دیگر، این شهوت‌ها و لذت‌ها، وسیله‌ای است که دنیای حسی را قائم و باقی می‌دارد (زرین کوب، ۱۳۷۰، ص ۲۶۶ و ۲۷۹). از نظر مولوی، تا زمانی که سالک به کمال نرسیده است، با استفاده از تقلید می‌تواند تحت هدایت پیری راه‌دان و آگاه، به شناخت خداوند برسد. اما پس از رسیدن به کمال، دیگر تقلید جایز نیست (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۳۴۰). مولوی معتقد است: اگر میل و شهوت از انسان سلب می‌گردید، کوشش و جوشش از او سر نمی‌زد. او طرز تلقی عارفان را نمی‌پذیرد که دنیا و آنچه در آن هست؛ از سیاست، اقتصاد و خوش‌بختی را بازیچه می‌پندارند. مولوی، تحلیل آنها را منطبق با قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام نمی‌داند. تحلیل صحیح این است که در وجود بشر، غرایزی نهاده شده تا او را به سوی هدفی که در متن خلقت است، بکشاند. وجود غرایز عبث نیستند که به معارضه و مبارزه کلی آنها پرداخت (تاج‌دینی، ۱۳۸۰، ص ۲۳).

دنیا دوستی

یکی دیگر از مواضع، حب دنیا و طلب جاه و منزلت است. مولانا، در مواضع زیادی از *مثنوی* شریف، دنیا را نکوهش کرده و بشر را از دنیاپرستی بییم داده، منظور از «دنیا»، همین جاه و تجمل و مال و زن و فرزند نیست، بلکه هدف و مقصد اصلی او از دنیاپرستی غافل بودن از خداست (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

چیست دنیا، از خدا غافل شدن
نی قماش و نقره و فرزند و زن

(۱/۹۸۳)

به عقیده مولانا، انسان اگر بهره‌های دنیوی و آرزاق این جهانی را در راه رسیدن به کمالات والای اخلاقی و وصول به حق به کار برد، این عمل دنیاپرستی نخواهد بود (عبداللهیان، ۱۳۸۶، ص ۲۵). مولانا معتقد است: هر کس از باده حقیقت، جرعه‌ای خورده باشد، به این دنیا دل نمی‌بندد. مولوی در این مورد، تمثیل بچه آهو در آخر الاغ‌ها را می‌آورد. در این داستان، آهو کنایه از اولیاءالله و آخر، تمثیلی برای دنیا و الاغ‌ها، کنایه از مردم دنیاطلب است. در این داستان، صیادی آهوپی را شکار کرد و آن را در طویله گاوان و الاغ‌ها انداخت و جلوی آهو گاه می‌ریخت ولی آهو نمی‌خورد؛ چرا که آزادی او در کنار جویبارها و گلزاران از او گرفته شده بود و سایر حیوانات نیز به خاطر این کار مسخره‌اش می‌کردند. در صورتی که نافه آهو گواه صادق او بود و عادت حیوانات دیگر به بوی بد، مانع از درک حقیقت این موضوع می‌شد:

از مجامت و اشتها هر گاو و خر
گاه می‌خورد خوشتر از شکر
گاه آهو می‌رمید از سو به سو
که ز دود و گرد که می‌تافت رو
زین بدان اندر غذایی ای بشر
مرغ روحت بسته با جنس دگر

(۵/۸۳۳-۸۳۷)

منظور مولانا این است که اولیاء در این دنیا غریب هستند. همچنین اشاراتی دارد به غریب بودن روح و جسم، که روح‌های پاک هر لحظه می‌خواهند خرقة کالبد را بشکافند و در فضای الهی، به طیران درآیند (خیریه، ۱۳۸۴، ص ۷۰ و ۷۱). دنیایی که بدین گونه انسان را در بند می‌کشد، چشم او را از شهود آیات حق فرو می‌بندد و او را از اندیشه به تعالی و از امید به تکامل باز می‌دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹). مولانا، در تمثیلی دنیای به ظاهر فراخ و در معنی تنگ را به گرمابه تشبیه می‌کند که هر چند در ظاهر تنگ نیست، ولی انسان از تف گرمای آن احساس خفقان می‌کند. این تنگی دنیای حس، امری است که فقط اهل معنی آن را درک می‌کنند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱).

شهوت و هوی نفسانی، هر یک به نوبه خود، انفعالی در نفس ایجاد می‌کند و اعتدال و بی‌طرفی آن را به هم می‌زند، تا جایی که انسان حقیقت را آنچنان که هست، نمی‌بیند (فرروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۷). در چنین حالتی، حق را به صورت باطل و باطل را در کسوت حق می‌بیند، ولی پس از آنکه سالک بر اثر ریاضت و مجاهدت، هوی و

آرزو را مقهور کرد، سلطان حقیقت بر دل استوار می‌گردد و بدون تمایل، به سوی افراط و تفریط هر چیز را چنان‌که هست، ادراک می‌کند و ندای فرشته را از تسویل شیطان باز می‌شناسد (همان، ج ۲، ص ۳۹۳).

تقلید کور کورانه

مولانا، تصفیۀ نفس را تنها در رهایی از علاقه به دنیای حس محدود نمی‌داند. مولانا، رهایی از دنیای حس را هم آنجا که علاقه به آن، توقف در تقلید و تعصب را بر انسان تحمیل کند، لازم می‌شمرد (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص ۵۱). مولانا، با شدت هر چه بسیار تقلید و پایبندی به اصول پیش ساخته را مورد نکوهش قرار می‌دهد و لزوم جوشش نوگرایی در معرفت را گوشزد می‌کند. با قاطعیت می‌توان گفت: وی در عصیانگری به اصول پیش ساخته بی‌نظیر است. برای مثال، در موارد فراوان از *مثنوی* و *دیوان شمس* می‌گوید: اصول و قوانینی که برای جوهر و عرض ساخته‌اند، تقلیدی و تحت تأثیر عوامل ذهنی از گذشتگان می‌باشد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۳۸). مولانا، با بیان حکایتی شیرین، تقلید کورکورانه را به استهزاء گرفته است. داستان آن صوفی است که به خانقاه مهمان شد و مرکب خود را در آخور بست. صوفیان دیگر، که فقیر و گرسنه بودند، تصمیم می‌گیرند خرش را بفروشند و مجلس خوشگذرانی فراهم آوردند. صوفیان به سماع پرداختند و می‌خواندند:

خر برفت و خر برفت آغاز کرد	زین حرارت جمله را انباز کرد
زین حرارت پای کوبان تا سحر	کف زنان، خر برفت، خر برفت ای پسر
از ره تقلید آن صوفی همین	خر برفت آغاز کرد اندر حنین

(۲/۵۳۹-۵۴۱)

صوفی مسافر هم به همراه و تقلید از آنها، همین را می‌گفت هنگام صبح قصد رفتن کرد، اما خرش را نیافت. صوفی خر خویش را از خادم مطالبه کرد. خادم گفت: من مکرر آمدم تو را از این ماجرا آگاه کنم، اما هر دفعه دیدیم تو از همه پرسش‌تر تکرار می‌کردی. صوفی گفت: همه اشعار را صوفیان تکرار می‌کردند و من هم تقلید می‌کردم. اینجاست که صوفی اعتراف می‌کند که:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد	که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان	خشم ابراهیم با بر آفلان

(۲/۵۶۶)

از این تمثیل مولانا، می‌توان چنین نتیجه گرفت که چنان حرص طعام و طمع ذوق او را فراگرفته بود که معنی آنچه را خودش تکرار می‌کرد، نمی‌یافت. کسی که مدهوش حرص و تقلید است، صدها حکایت

می‌شنود، اما یک نکته از آن را در اندیشه خویش جای نمی‌دهد. در واقع، تقلیدی که مولانا «دو صد لعنت» بر آن می‌کند و انسان را بر باد می‌دهد، اغلب هنگام بزرگ‌پنداری فرهنگ یا شخص و گروهی است که موجب از دست دادن تفکر و تصمیم می‌گردد. همین پندار و خیال، زنجیره‌ای از ردای اخلاقی چون کبر و عجب و نقص‌های معرفتی همچون تقلید را دارد.

از نظر مولانا، بزرگ‌ترین مصادیق موانع هدایت‌پذیری، تعصب ناشی از نخوت و کبر است که مانع دیدن نقص و ضعف خود می‌شود و با توجه به نیاز ذاتی که ماهیت وجودی انسان دارد، سنخیت ندارد (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). موانع اخلاقی که در کلام مولانا منعکس شده، این است که راهرو و طالب حقیقت، باید گرفتار تعصب نباشد و مقصود خویش را در میان هر قوم و طایفه‌ای جست‌وجو کند و به یک راه و یک روش پایبند نگردد؛ چرا که حقیقت همه جا هست و محدود به حدود خاصی نیست و آن را همه جا و همه لباسی باید جست (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۷۴). حاصل اینکه تعینات وجودی انسان همچون زبان، نژاد و ملیت، که ملاک تمایزها و مرزبندی‌های دنیوی است، در بینش معرفتی که داشته‌های حقیقی انسان را می‌بیند، رنگ می‌بازد. این تعینات، نه تنها چیزی بر توانایی‌های آدمی نمی‌افزاید، بلکه او را محدود و محصور می‌کند. اگر این تعینات برداشته و رنگ مادی برطرف گردد، همه انسان‌ها بلکه همه چیز رنگ خدایی به خود خواهد گرفت:

مرغ دلم باز پریدن گرفت	طوطی جان قند چریدن گرفت
اشتر دیوانه سرمست	من سلسله عقل دریدن گرفت
جرعه آن باده بی زینهار	بر سر و بر دیده دویدن گرفت

(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳)

تفکر عرفانی مولانا از انسان، تعریفی به دست می‌دهد که ناظر به ارتباط او با مبدأ هستی است و به تبع آن، رابطه‌های دیگر تعلق‌های ثانوی و اعتباری تلقی می‌شوند که عارض بر حقیقت وجود آدمی‌اند که ریشه در فطرت او ندارند. از این نظر، در عالم خدایی همه چیز رنگ خدایی دارد و در میان افراد بشر، هیچ اختلاف و دورنگی نیست و عدم ارزش‌گذاری به اعتبار امتیازات قومی و زبانی و اقلیمی، در اندیشه عرفانی مولانا، یک اصل اساسی و خدشه‌ناپذیر به حساب می‌آیند.

ابلیس، در ادبیات عرفانی و نظم و نثر فارسی، غالباً با شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است. مولوی می‌گوید: گاهی مردم را به کار نیک دعوت می‌کند، اما در حقیقت قصد او اغفال و اغوا نمودن است، ولی کوشش او در گمراه کردن انبیاء و فریفتن سالکان کامل بی‌حاصل است؛ زیرا آنها به رموز علم توحید آگاه و از اسرار سلوک معرفت با خبر هستند (ربیع، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷). مولوی، معرفت انسان کامل

و تشخیص دادن اولیاء حق، از مدعیان باطل را از مراحل بسیار دشوار و خطرناک سیر و سلوک می‌داند. در این صورت، بسیاری از طالبان راه حق، به لغزش و ضلالت می‌افتند. مولوی از این مدعیان باطل، ابلیس تعبیر کرده است و برای رهایی از این آسیب، چراغ راهنمایی نشان می‌دهد که ترازوی دقیق حق و باطل است (همایی، ۱۳۶۲، ص ۳۹۲).

کار مردان روشنی و گرمی است کار دونان حيله و بی شرمی است

(۱/۳۲۰)

مولانا می‌گوید: به فرض که مرشد دروغین خود را به شکل و هیبت صاحبان معرفت درآورد، ولی نمی‌تواند از اسرار اهل حقیقت و ضمیر باطن سر درآورد (خیریه، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹).

بانگ هدهد گر بیاموزد فتی راز هدهد کو و پیغام سبا

(۴/۱۷۰۱)

انسان شیطان صفت، از روی دشمنی با شخصی که از ماهیت او بی‌خبر است، طرح دوستی برقرار می‌کند و با تعریف و توصیف او را اسیر کیف می‌کند. مانند شیطان به ظاهر دوست و در باطن دشمن، پس از گمراه ساختن آدمی، رابطه‌اش را با او قطع می‌کند و انسان تمام عمرش اسیر کیف می‌گردد و از مشرب انسانیت خارج می‌شود (انقروی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸).

دم دهد تا پوستت بیرون کشد وای او کز دشمنان افیون چشد

(۲/۲۵۹)

حرص و آز

«شبهوت» یک عامل درونی است. هنگامی که قوت و شدت یابد، «حرص» نامیده می‌شود. حرص موجب می‌شود انسان مطلوب و عمل خود را هر چه که باشد، خیر و نیکو تلقی کند. مولانا حرص را از جهت اینکه در انسان شور و حرارتی بی‌پایه و گذرا ایجاد می‌کند، به سرخی آتش تشبیه می‌کند که برای مدتی کوتاه، زغال سیاه و ظلمانی را آتشین و نورانی می‌نماید (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

حرص تو در کار بد چون آتش است اخگر از رنگ خوش آتش خوش است

(۴/۱۱۲۱)

حرص، جای پذیرش هیچ دلیلی را باقی نمی‌گذارد. انسان آزمند، به گونه‌ای ذلیل خواسته خود می‌شود که دلیل را از یاد می‌برد. بنابراین، او فقط نفع آتی خود را می‌بیند:

حرص خوردن آنچنان کردش ذلیل که زبوش گشت با پانصد دلیل

(۵/۲۴۹۵)

مولانا، روح را «جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء» تصویر می‌کند؛ به این معنا که روح از همین عالم ماده برمی‌خیزد و سپس، به وسیله دو بال معرفت و عمل رو به تجرد می‌رسد. در این مسیر، هر اندازه که روح به تکامل بیشتری گام می‌گذارد، به جذب ربوبی نزدیک‌تر می‌گردد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷). با توجه به مقدماتی که گفته شده، مولوی معتقد است: آفرینش انسانی بدین منظور است که استعداد نهفته بروز کند و آنچه در قوه پنهان است، به فعلیت برسد. فعلیت اخیر هر کسی صورت نهایی اوست که با همان صورت در عالم آخرت حشر و نشر خواهد شد:

ای دریده پوستین یوسفان
گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خواهی تو
می‌درانند از غضب اعضای تو

(۳۶۶۳-۴/۳۶۶۳)

از منظر مولانا، پس از مرگ مقامات و مراتب اشخاص مختلف است و مقام و منزلت هر کسی بر حسب حالاتی است که در دوران حیات کسب کرده است (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۴). بنابراین، در شناختی که مولانا از انسان به دست می‌دهد، اصالت با روح و جان آدمی است. جهان بینی عرفانی، به ویژه بینش عشق‌گرایانه مولوی، بیش از آنکه متوجه مسئله جسمانیت و دگرگونی‌های آن باشد، تکامل روحانی را در نظر دارد. در این بینش، کثرت ارواح مستغرق در وحدت است و یگانگی آن، واقعیت تجربی یا ذهنی نیست، بلکه یک حقیقت ذاتی و ثبوتی «نفحت فیه من روحی» است.

نتیجه‌گیری

از نظر مولانا، علم و معرفت حقیقی علمی است که از حقیقت اسماء و صفات الهی و از جمله کلام و کتاب الهی پرده برگیرد و بتواند این جهان تاریک و جهان ناپیدای دیگر را روشن کند. او بر علوم و معارف افاضی و کشفی و ذوقی تأکید می‌کند. براین اساس مقصود از واژه «معرفت» در نظر او، همان علم بی‌واسطه نفس است که از آن به معرفت «شهودی» تعبیر می‌شود.

به اعتقاد مولانا، هر انسانی امکان درک حقایق و راهیابی به معرفت الهی را دارد، به شرط اینکه بر موانعی که قرار گرفته، غلبه کند. او معتقد است: اکثر مردم نسبت به این معرفت جاهل‌اند و یا در رسیدن به این معرفت، به تقلید و پیروی از عالمان جاهل می‌پردازند. از نظر مولانا، ایمان و تهذیب و تزکیه نفس، موانعی چون تعلق و توجه به امور دنیوی و خواهش‌های نفسانی و حرص و آز را از مقابل عقل کنار می‌زنند که موجب دریافت نکردن قابلیت لازم برای کسب معرفت می‌شود.

مولانا، معرفت حسی، عقلی و شهودی را در رسیدن به حوزه‌های معرفتی شناسایی می‌کند. به اعتقاد

مولانا، روح انسان به واسطه ذوق و معرفتی که حاصل مکاشفهٔ عالم غیب است، معرفتی متناسب با آن عالم را کسب می‌کند. از نظر او، برای درک معرفت حقیقی، نیازمند شناختی هستتیم که از وهم و خیال و براهین عقلی پیراسته باشد. از این رو، شناختی صحیح است که روح را به مرتبه شهود نایل کند. بنابراین، در نگاه مولانا، معرفت فقط از راه یادگیری علم و منطق و بکارگیری تعقل به دست نمی‌آید؛ چرا که عوامل غیر معرفتی بسیاری بر شناخت تأثیر گذارند. مولانا، در بیان تفاوت میان علم حقیقی یا کشفی و علم تحقیقی، طریق مکاشفه را برتر می‌داند. به نظر مولانا، علم تحقیقی در شناخت حق ناتوان است. در مقابل علم حقیقی، حقایق را آشکار می‌کند و به یقین می‌رسد.

معرفتی که مولانا دغدغه تهدید آن را توسط موانع داشت، معرفتی متعالی و توأم با اخلاق بود که اعتقاد داشته باید با صیقل روح و ریاضت، زنگار خودبینی را از خود دور کرد. این کار جز در سایهٔ هدایت پیروان طریقت امکان پذیر نیست. مولانا در این زمینه معتقد است: سالک باید ابتدا موانع و عواملی را که موجب توقف و سد راه معرفت‌اند، بشناسد تا بتواند از آنها دوری کند. اگر انسان وجود خویش را از این موانع اخلاقی و معرفتی پالایش کند، آثار و نتایج این سیر درونی را در وجود خویش خواهد یافت که حضور بی‌واسطه خداوند در درون انسان مهم‌ترین نتیجه آن است.



منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- آل عصور، محمد، ۱۳۸۵، «انسان کامل و انسان شناسی مولانا»، کاوش نامه، سال هفتم، ش ۱۲، ص ۲۳.
- استعلامی، محمد، ۱۳۶۹، *مثنوی معنوی*، تهران، زوار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۱۳۷۷، *باغ سبز عشق «گزیده مثنوی»*، تهران، یزدان.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، ۱۳۷۴، *شرح کبیر بر مثنوی معنوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، زرین.
- تاجدینی، علی، ۱۳۸۰، *قدرت در اندیشه سیاسی مولانا*، تهران، روزنامه سلام.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۲، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران، اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *مولوی و جهان بینی ها*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۹۰، *اصول و مبانی عرفان مولوی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، بصیرت.
- خیریه، بهروز، ۱۳۸۴، *نقش حیوانات در داستان های مثنوی*، تهران، فرهنگ مکتوب.
- ربیع، شمس الدین، ۱۳۸۰، *شرح مبسوط بر مثنوی حضرت مولانا*، تهران، پردازشگران.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۰، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۷۲، *بحر در کوزه- نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی*، تهران، سخن.
- _____، ۱۳۸۶، *با کاروان حله، مجموعه نقد ادبی*، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۶۴، *سرنی*، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۸۲، *نردبان شکسته*، شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم، تهران، سخن.
- زمانی، کریم، ۱۳۸۸، الف، *شرح جامع مثنوی شریف*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۸، ب، *میناگر عشق*، تهران، نشر نی.
- عبداللهیان، اسدالله، ۱۳۸۶، *حق تعالی در مثنوی*، رشت، دهبسرا.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۵، *خلاصه مثنوی با انتخاب و انضمام تعلیقات و حواشی*، تهران، امیر کبیر.
- _____، ۱۳۷۰، *احادیث مثنوی*، تهران، امیر کبیر.
- _____، ۱۳۸۸، *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوار.
- قانعی خوزانی، مهناز، ۱۳۸۸، *اخلاق در نگاه مولانا؛ هستی و چیستی*، تهران، نگاه معاصر.
- محمدیان، عباس، ۱۳۸۷، *گنجینه اسرار (شرح و توضیح ۸۰۰ بیت پر کاربرد مثنوی)*، تهران، معین.
- مولانا، جلال الدین بلخی، ۱۳۹۰، *قیه ما قیه*، پیوست های نو یافته، تصحیح و توضیح سبحانی، تهران، نشر پارسه.
- _____، ۱۳۸۱، *مثنوی معنوی*، تصحیح ریچولد ا. نیکلسون، تهران، سعاد.
- _____، ۱۳۸۷، *مثنوی*، به اهتمام سبحانی، تهران، روزبه.
- _____، ۱۳۸۸، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق با نسخه تصحیح شده استاد فروزانفر، تهران، طلایه.
- _____، ۱۳۸۸، *ساختار معنایی مثنوی معنوی*، سیدسلیمان صفوی، ترجمه مهوش السادات علوی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- _____، ۱۳۶۲، *مولوی نامه «مولوی چه می گوید»*، تهران، آگاه.